

## جریان‌شناسی تاریخی مباحث معرفت‌شناسی در سنت فلسفه پیشاصدرایی

علی اصغر جعفری ولنی<sup>۱</sup>، دنیا اسدی فخرنژاد<sup>۲</sup>

### چکیده

بررسی تحولات «معرفت‌شناسی» در فلسفه اسلامی، بیانگر اینست که گرچه مباحث این‌گرایش فلسفی، بطور مستقل مطرح نشده و عموماً بنحو تلویحی و ذیل مباحث هستی‌شناسی قرار گرفته، اما درعین‌حال مباحثی در فلسفه اسلامی وجود دارد که میتواند بشرط تنظیم و تنسيق، راهگشای رویکرد فلاسفه به مباحث معرفت‌شناسی باشد و شاید بتوان بر اساس دستاوردهای این مباحث، شبهات بنیادین معرفت‌شناسی را پاسخ داد. بعنوان نمونه، میتوان به تأثیر دیدگاه‌های هستی‌شناختی ابن‌سینا و سهروردی بر معرفت‌شناسی آنها اشاره نمود. مسئله پژوهش حاضر اینست که چگونه میتوان با بررسی و تحلیل مجموعه‌یی از مسائل، رویکردی معرفت‌شناسانه از آنها استخراج نمود و این را در مواضع و آراء فلاسفه اسلامی نشان داد. در راستای تحقق این هدف، باید گفت که مبانی معرفت‌شناسی مبتنی بر سه پایه حس، عقل و شهود، میتواند به نظام معرفت‌شناسی فلاسفه اسلامی منجر شود. البته حکمت مشاء عمده‌تاً بر عقل و استدلال مبتنی است و حکمت اشراق اگرچه در تبیین و اثبات، متکی بر استدلال بوده، اما بنیان اصلی در تحلیل معرفت‌شناختی را بر کشف

۱۱۹

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران (نویسنده مسئول): jafari\_valani@motahari.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران: dh.asadi1375@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۲۳ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1401.13.2.4.9

و شهود نهاده است. البته منطق بعنوان مدخل معرفت‌شناسی، سرآغاز بحث قرار می‌گیرد؛ چراکه عموم فلاسفه اسلامی با محوریت علم حصولی و مبتنی بر کلیات خمس، نظریه تعریف را وسیله کشف مجهول (کشف ماهیت کلی امور) میدانند. این در حالیست که سهروردی و پیروان او با محوریت علم حضوری، معتقدند تعریف حدی قابل توجیه نبوده و با انتقاد از نظریه تعریف، سعی بر کشف مجهول جزئی از طریق مشاهده و اشراق دارند. در همین راستا، مسئله ابصار و خیال در نظام معرفت‌شناسی رایج، اغلب بعنوان ضلعی از اضلاع علم حصولی تلقی میشود؛ برخلاف معرفت‌شناسی حکمت اشراق، که همگی ذیل علم حضوری قابل تبیین است.

**کلیدواژگان:** معرفت‌شناسی، منابع معرفت، علم حضوری، علم حصولی، کشف و شهود، حکمت مشاء، حکمت اشراق.

\* \* \*

## مقدمه

مراد از معرفت‌شناسی در سنت فلسفه اسلامی، دانشی در باب شناخت انسان و تعیین ارزش و ملاک صحت و سقم در انواع شناخت است. بهمین دلیل ذیل عنوان کلی معرفت‌شناسی، عناوینی مانند چپستی علم، اقسام علم، نحوه وجود علم، رابطه عالم و معلوم، واقع‌نمایی ادراکات، ملاک صدق و کذب قضایا، حقیقت و خطا و... بررسی میشود. چنین مباحثی اغلب با عنوان «معرفت‌شناسی پیشینی» یا درجه نخست تلقی میشود که ضمن مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. پذیرش اصل واقعیت (هستی) و نیز قبول واقعیت خود و غیر از خود، اولین مرحله از مباحث معرفت‌شناختی است؛ یعنی دریافت اینکه خودمان هستیم و واقعیتی نیز غیر از ما وجود دارد.

الف) بدهت «وجود» و «مفهوم» علم: هر یک از ما وجود علم و نیز مفهوم آگاهی را بنحو وجدانی و آشکارا نزد خود درمی‌یابد؛ یعنی هم هستی علم برای ما امری وجدانی است و هم معنای آگاهی نزد ما بدهت دارد. بهمین دلیل مفهوم علم، بدیهی بوده و بینیاز از تعریف منطقی است (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۲۲۵).



ب) تعریف علم: گرچه بلحاظ منطقی نمیتوان تعریفی برای «علم» ارائه کرد، اما امکان توصیف علم به «حصول امر مجرد برای موجود مجرد دیگر» وجود دارد.

ج) تقسیم علم به حصولی و حضوری: علم حصولی یعنی حضور ماهیت معلوم نزد عالم که واقعیات معلوم در قالب صور، قابل دریافت هستند. اما علم حضوری بمعنای حضور وجود معلوم نزد عالم است، مانند علم انسان به خود که برخلاف مفاهیم و تصاویر ذهنی، امری شخصی و غیرقابل انتقال است؛ از اینرو علم انسان به ذات خود، همان علم به وجود خود (نفس) تلقی میشود.

د) مصادیق علم حضوری و اقسام علم حصولی: مصادیق علم حضوری عبارتند از: علم جوهر مجرد به خود، علم نفس به قوا و ابزارهای خود، علم علت موجهه به معلول خود، علم معلول به علت ایجاد خود، علم یکی از دو معلول علت یکسان به یکدیگر، درحالیکه اقسام علم حصولی همان تصور و تصدیق است. تصور همان صورت ذهنی حاصل از معلوم (البته بدون حکم) است، اما تصدیق، صورتی ذهنی همراه با حکم به ایجاب و سلب محمول نسبت به موضوع است. تصورات یا کلی و قابل صدق بر کثیرین و یا جزئی و غیرقابل صدق بر کثیرین هستند. تصور جزئی، همان حسی و خیالی است. اما تصورات کلی یا حقیقی و ماهوی (معقولات اولی) هستند که هم در خارج و هم در ذهن وجود دارند و یا غیرماهوی و انتزاعی (معقولات ثانیه) که خود به دو دسته معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی تقسیم میشوند. البته گرچه هر تصویری (عقلی، خیالی و حسی) فی نفسه قابل صدق بر کثیرین است؛ اما علت جزئی بودن تصورات حسی و خیالی بلحاظ ارتباط بیواسطه یا باواسطه آنها با ماده است.

ه) علم حصولی و ویژگی کاشفیت آن: علم مورد نظر در علم حصولی، همواره با ویژگی کاشفیت خود نزد ذهن انسان حاصل میشود، در غیر این صورت علم نخواهد بود؛ یعنی واقعیت علم، از ویژگی حکایتگری، بیرون نمایی و کشف از خارج خود برخوردار است. فرض علم کاشف، بدون داشتن مکشوف نیز فرضی محال است، هرچند علم نمایشگر ماهیت و حدود و اوصاف واقعیات است. در چنین شرایطی، ادراک بشرط مطابقت با واقع و نفس الامر، از ویژگی حقیقت برخوردار خواهد شد.

۲. بدیهی بودن حقیقت (مطابقت با واقع) در ادراکات انسانی، به این معناست که همه معلومات آدمی، خطا یا وهمی نیستند (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۶۰).

الف) معیار تشخیص حقیقت و خطا: ملاک تمایز بین حقیقت و خطا، همانا منطقی است.

ب) امتناع اجتماع حقیقت و خطا: محال است که فکر واحد از حیث واحد، هم مصداق حقیقت باشد و هم مصداق خطا.

ج) حقیقت امری دائمی است نه موقت: مطابق بودن مفاهیم ذهنی با واقع و نفس‌الامر ابدی بوده و به زمانی مشخص محدود نمی‌شود.

د) امر حقیقی هرگز صادقتر نمی‌شود: هر یک از حقایق (خواه جزئی و خواه کلی، خواه مادی و خواه غیرمادی)، همیشه و به یک نحو صادق است؛ بهمین دلیل معنی ندارد که بتدریج صادقتر شود، یعنی درجه حقیقی بودن آن بالاتر رفته و حقیقتیتر شود.

هـ) وجود حقایق مطلق: همه حقایقی که انسان درک میکند، نسبی نبوده بلکه دسته‌یی از مسائلند که ذهن میتواند با کمال قطع و یقین، به حقیقی بودن آنها مطلقاً حکم کند؛ بنابراین حقایق مطلق وجود دارند که مقید به زمان و مکان و ... نخواهند بود.

و) مسئله خطا: ادراک از چهار مرحله برخوردار است: ۱) عمل طبیعی اعضای حسی و تأثر عضو حسی ۲) انجام ادراک حسی و درک خواص فیزیکی و هندسی شیء ۳) حکم در متن ادراک حسی پیش از تطبیق با خارج ۴) انطباق نسبت و حکم و مقایسه با خارج؛ البته مسئله خطا مربوط به مرحله چهارم ادراک است.

۳. معرفت‌شناسی، امری جدا و مستقل از هستی‌شناسی نبوده، بلکه میتوان از تحلیل مباحث و نتایج هستی‌شناختی، در مواضع و آراء معرفت‌شناختی، بهره برد. برخی از این موارد عبارتند از:

الف) تحلیل هستی‌شناختی واقعیت به «وجود» و «ماهیت»، مبنای تحقق شناختی ویژه در انسان بنام علم حصولی (ماهوی) است. از سویی با تقسیم واقعیت به دو شاخه «وجود عینی» و «وجود ذهنی»، تحقق ماهیات اشیاء در ذهن در قالب وجود ذهنی فراهم می‌آید و باعث شکلگیری علم حصولی (ماهوی) نسبت به موجودات خارجی میشود.

ب) شکلگیری شناخت حسی، خیالی و عقلی مبتنی بر وجود عوالم سه‌گانه (ماده، مثال و عقل) است.

ج) اثبات تجرد ادراک براساس وجود غیرمادی نفس، بعنوان پشتوانه‌یی فکری میتواند باعث برون‌رفت از چالشهای مهم معرفت‌شناختی (مانند ایدئالیسم، شکاکیت و نسبیت) باشد (همان: ۴۸۱).

۱۲۲



بطور کلی مبانی معرفت‌شناسی در میان فلاسفه بر پایه حس، عقل و یا شهود بوده است. بر همین اساس نظام معرفت‌شناسی فلاسفه بر پایه همین مبانی بنیان گذاشته شده است. البته حکمت مشاء عمدتاً مبتنی بر عقل و استدلال است و حکمت اشراق اگرچه در تبیین و اثبات، استدلال‌های حکمت مشاء را در نظر گرفته، اما بنای اصلی خود را بر کشف و شهود گذاشته است.

### ۱. مسائل شناخت‌شناسی

شناخت‌شناسی بعنوان مدخل مابعدالطبیعه با نقادی و مطالعه حدود و ارزش شناخت انسان، میکوشد تا معلوم کند شناخت ذات و حقایق اشیاء بعنوان هدف مابعدالطبیعه چه وضعیتی دارد؟

**الف) حدود و ارزش شناخت:** در پاسخ به این پرسش است که «آیا علاوه بر شناخت ظاهر، حقیقت اشیاء نیز قابل شناخت است، یا علم انسان صرفاً محدود به ظواهر است و یا اینکه شناخت هیچکدام میسر نیست؟» (فولکیه، ۱۳۹۶: ۴۹، ۵۲، ۱۲۰، ۲۱۵، ۲۵۸-۲۵۷).

**ب) متعلق شناخت:** متعلق یعنی معلوم و آن امری است که نسبت به آن علم پیدا میکنیم. اما پرسش اینست که آیا ادراک ما حاکی از امری واقعی و خارجی است یا نه؟ یعنی وجود جهان خارج واقعی متمایز و مستقل از ادراک انسان است یا اینکه هستی آن امری ذهنی و اعتباری و زائیده تصور و ادراک انسان است؟ (همان: ۲۹۱-۲۷۹)

**ج) منابع و ابزار شناخت:** هدف اینست که علم و شناخت انسان با چه ابزاری بدست می‌آید؟ حس و تجربه، یا عقل، یا ایمان؟ (همان: ۱۹۳، ۲۰۱-۲۰۱، ۲۵۸، ۲۵۹)

**د) ماهیت حقیقت (مسئله حقیقت و خطا):** در پاسخ به این پرسش که «حقیقت چیست؟» معانی بی‌مختلف از حقیقت ارائه شده است: (۱) حقیقت یعنی چهره تجربه‌ناپذیر هستی که بر اساس آن حقیقت یا حقیقت مطلق بر خدا اطلاق میشود. (۲) حقیقت یعنی واقعیت که به پدیده‌های بیرون ذهنی و مستقل از فکر و ادراک ما گفته میشود؛ بهمین دلیل حقیقت بیان واقعیت است. حقیقت به این معنا شامل حقیقت بمعنای قبلی نیز میشود. (۳) حقیقت در برابر واقعیت (امر آرمانی یا کمال مطلوب) که بر اساس آن، واقعیت یعنی آنچه هست (مانند گرسنگی، جنگ و بیدادگری) و حقیقت یعنی آنچه باید باشد (مانند بهره‌مندی، صلح و عدالت). از اینرو علم تجربی از واقعیات چنانکه هست، بحث میکند و هنر از واقعیت چنانکه باید باشد (یعنی حقیقت و آرمان و کمال مطلوب و ایده‌آل).

۱۲۳



جعفری ولنی، فخرنژاد؛ جریان‌شناسی تاریخی مباحث معرفت‌شناسی در سنت فلسفه پیشاصدرایی

سال ۱۳، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۱  
صفحات ۱۴۲-۱۱۹

۴) حقیقت یعنی مطابقت فکر با واقع، آنگونه که ارسطو بیان میکند و آن صفت فکر است و بعنوان تعریف متعارف (کلاسیک) حقیقت مرسوم است. ۵) حقیقت یعنی مطابقت فکر با متعلق فکر که تعریفی جامعتر از تعریف ارسطوست و حقایق فلسفی، ریاضی و روانی را نیز در برمیگیرد؛ اگرچه متعلق فکر آنها درون‌ذهنی است. این تعریف حقیقت نیز صفت فکر است (همان: ۲۴۹-۲۴۶).

معانی پنجگانه یادشده، بر اساس سه دیدگاه زیر قابل طبقه‌بندی است: دیدگاه هستی‌شناسانه (حقیقت بعنوان هستی بیرون‌ذهنی) شامل معنای اول و دوم. دیدگاه شناخت‌شناسانه (حقیقت بعنوان صفت فکر) شامل معنای چهارم و پنجم. دیدگاه آرمان‌گرایانه یا هنرمندانه (حقیقت بعنوان کمال مطلوب) شامل معنای سوم (برگرفته از: فولکیه، ۱۳۹۶).

## ۲. مطالعه موردی مسائل معرفت‌شناختی

بحث در باب معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی بگونه‌یی است که عمده فیلسوفان بصورت مستقل به آن نپرداخته‌اند، بلکه بطور ضمنی مسائل معرفت‌شناسی را در آثار خود جای داده‌اند. در واقع فیلسوفان اسلامی، معرفت‌شناسی را علمی مستقل ندانسته و تنها به بررسی برخی از مسائل آن و غالباً ذیل مباحث علم‌النفس بدان پرداخته‌اند.

البته سیر معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، مجموعه‌یی از مطالب مفید و ارزشمندی است که پایه مستدلی برای معرفت‌شناسی قدیم و پیش‌زمینه‌یی برای اقدامات معرفت‌شناختی بعدی بشمار می‌آید. البته هر فیلسوف اسلامی در این زمینه نقشی مهم ایفا نموده و دیدگاه‌هایی را در تبیین مسائل مربوط به معرفت‌شناسی ارائه کرده است.

اگرچه مایه‌های اصلی معرفت‌شناسی، کم و بیش در آثار همه حکیمان مسلمان وجود دارد، اما تحول این مباحث به یک مسئله فلسفی با جایگاهی مشخص و معین و همینطور تبدیل آن به شاخه‌یی مستقل در معرفت‌شناسی، مدتها به تأخیر افتاده است. ازجمله فیلسوفانی که در باب مسائل مربوط به معرفت‌شناسی اظهار نظر کرده‌اند، میتوان به کندی، فارابی، ابن‌سینا و سهروردی اشاره کرد.

### الف) حدود، تعریف و اعتبار شناخت

مسئله تعریف: بیشتر عناصر نظریه حدود و تعریف، میراث یونانیان است. ارسطو در آثار خود بویژه ارغنون بارها بحث تعریف را مطرح کرده و امروزه در تفکیک دو حد حقیقی

و اسمی نیز وامدار او هستیم؛ اما بحث رسم را ظاهراً منطقدانان مسلمان از پزشک یونانی (جالینوس) اخذ کرده‌اند. بهمین دلیل میتوان گفت منطقدانان مسلمان بر غنای نظریه تعریف افزوده و دقت و انسجام ساختاری آن را در حد ارگانی زنده ارتقا بخشیدند (ارسطو، ۱۳۹۸: ۲۵-۲۰).

کندی هرچند رساله‌یی با عنوان فی حدود الأشیاء و رسومها دارد (کندی، ۱۹۷۸: ۱۰۹)، اما در مقام یک منطقدان، بحثی مستقل و مستوفی از «تعریف بما هو تعریف» ارائه نکرده است.

فارابی، بمراتب بیشتر از کندی به بحث از تعریف پرداخته و میتوان گفت وی تعریف حدی را ممکن دانسته و آن را مشتمل بر جنس و فصل میدانند و میگوید:

تعریف به حد بعنوان کاملترین نوع تعریف، در جواب «ما هو» بیان میشود. چنین پاسخی از پرسش «ما هو»، ممکن است بوسیله جنس و یا حد آن ارائه گردد. مثلاً در تعریف انسان گفته شود: «حیوان» که جنس است، یا «حیوان ناطق»، که حد آن است (فارابی، ۱۳۹۷: ۱۸۵).

البته بنظر میرسد فارابی تعریف حدی را صرفاً در امور متواطی و مرکبات بکار میبرد، زیرا تعریف حدی را برای امثال حرکت قائل نیست، بلکه تعریف این امور مشکک را از سنخ رسم میدانند (همو، ۱۴۱۳: ۳۲۹). او در جای دیگر مینویسد:

بسائط حد حقیقی ندارند، زیرا ما تنها لازمی از لوازم آنها را درک میکنیم و میدانیم که تعریف از طریق لازم یک امر، تعریف حدی نیست، بلکه رسم است (همان: ۶۸، ۳۹۸).

البته فارابی ناقصترین نوع تعریف را تعریف به اجناس بعید می‌شمارد و میگوید:

اگر چیزی با اجناس بعید یا محمولات بعید ماهیت یا جزء ماهیت فهمیده شود، ناقصترین نوع فهم را بدنبال خواهد داشت؛ البته با یادآوری مجدد این نکته که کاملترین نوع فهم، همان تعریف به حد است (همانجا).

بنظر میرسد فارابی به امکان خطای در تشخیص جنس و نوع و حد معتقد است؛ به باور او ممکن است انسان در تعریف یک امر، جنس، نوع و حدی را در نظر بگیرد که صرفاً نزد خودش چنین است؛ یعنی نوع ممکن است واقعاً نوع باشد، یا اینکه در تصور اولیه نوع بنظر برسد، یا طبق مشهور نوع در نظر گرفته شود، یا بر نوع بودن آن برهان اقامه شده باشد. البته

در مورد جنس و حد نیز امکان چنین خطایی وجود دارد. علاوه بر این، وی بدون بیان قاعده‌یی معین به تعریف امور مختلف نیز پرداخته است (همان: ۱۷۴).

مدخل معرفت‌شناسی ابن‌سینا را میتوان نظریه تعریف در منطق او دانست که خود مبتنی بر کلیات خمس است. او معتقد است هدف منطقدان از بخش تعریف، ارائه طریقی برای شناسایی حقیقت و ذات اشیاء است؛ بر همین اساس در مقام تعریف باید از مفاهیم کلی بهره جست که به دو دسته ذاتی (نوع، جنس و فصل) و عرضی (عام و خاص) تقسیم میشوند. علم به مفاهیم کلی نیز از سنخ علم حصولی است، بهمین دلیل میتوان یکی از علل کم‌رنگ شدن مبحث علم حضوری را در این نکته دانست که حوزه اصلی علم منطق، فکر و حرکت از معلوم به مجهول و مجهول به معلوم بوده که تنها با علم حصولی بدست می‌آید.

مطالعه معرفت‌شناسی حکمت اشراق، بدون توجه به منطق اشراقی میسر نیست. بارزترین مسئله منطقی دارای پیامدهای معرفت‌شناسانه در این مشرب فلسفی، نقد و ارزیابی دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا در باب حد (حد تام) است، چراکه نخستین و مهمترین مؤلفه در ساختار معرفت‌شناختی فلسفه (حکمت اشراق)، نظریه تعریف است. بلحاظ تاریخی نیز، بحث از گسترش فلسفه در دوره اسلامی، بدون شناخت دقیق اهمیت معرفت‌شناسانه دیدگاه «تعریف» کارساز نخواهد بود. بحث تعریف نزد سهروردی، با جایگاهی روش‌شناختی از پیشرفت صوری نسبت به دیدگاه‌های پیش از خود برخوردار است. بگونه‌یی که از جایگاهی شایسته در تاریخ منطق و فلسفه حکایت میکند و بر اساس آن میتوان تا حدودی به تبیین درست از حکمت اشراق دست یافت. ابن‌سینا با وجود پذیرش امکان تعریف حقیقی، بر دشواری تعریف به صورت مطلق و بویژه از نوع حدی نیز تأکید می‌ورزد. باید گفت امکان شناخت ذاتیات اشیاء همواره مورد بحث و گفتگوی فیلسوفان قرار داشته و دارد. سهروردی بر این ادعای مشائیان چندین نقد دارد: پاره‌یی از نقدهای سهروردی ناظر به دشواری دستیابی به حدود حقیقی اشیاء است، اما دسته‌یی از نقدها، اساساً امکان دستیابی به حدود را محال میدانند. تبیین نقدهای سهروردی، ضمن نکات زیر قابل بررسی است:

نخست: مطابق نظام تعریف مشاء، اشیاء با اجناس و فصول آنها شناخته میشوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱/ ۷). سهروردی بر شناخت خود فصول، اشکال میکند و شناخت آن را بر مبنای نظام ارسطویی ناممکن میدانند. چراکه خود فصل، یا از راه نوع دیگر، یا از راه امر



عامی همچون جنس و یا از راه فصل دیگری شناخته میشود. شناخت فصل از راه نوع دیگر، ممکن نیست زیرا فصل یک نوع در غیر آن نوع، ناشناخته بوده، یعنی مختص به خود آن نوع است و در غیر آن نوع، وجود ندارد. شناخت فصل از راه امری عام همچون جنس نیز ممکن نیست زیرا مفروض اینست که جنس، عام بوده و شامل غیر این نوع و فصل نیز میشود. بنابراین شناخت فصل، نه با خود نوع ممکن است و نه با جنس یا فصلی دیگر. حال اگر شناخت فصول اشیاء ممکن نباشد، میتوان گفت راه شناخت ذاتیات اشیاء نیز بسته است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۰).

دوم: حتی اگر بتوانیم ذاتیات اشیاء را بشناسیم، باز ارائه حد تام ممکن نیست؛ زیرا احتمال دارد شیء مورد تعریف، ذاتی دیگر نیز داشته باشد که ما به آن دست نیافته‌ایم. با وجود چنین احتمالی، ارائه حد تام اشیاء ممکن نخواهد بود (همان: ۲۱).

سوم: شیخ اشراق بر این باور است که مطابق نظام تعریف مشائیان، هیچ چیزی قابل شناخت نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۴) زیرا آنها معتقدند که فصول جواهر، مجهولند و تنها با امور سلبی میتوان آنها را تعریف کرد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۷۳-۷۴).

چهارم: بر فرض پذیرش نظام تعریف مشائی، حصر تعریف در حد و رسم پذیرفتنی نیست، بلکه «تعریف مفهومی» یا شرح الاسم نیز در کنار حد و رسم قابل ارائه است (همو، ۱۳۷۳: ۱/۸۳).

بهمین دلیل سهروردی معتقد است شناسایی اشیاء (معرف)، یا از راه حس صورت میگیرد یا از راه کشف و شهود درونی. از نظر وی، در تعریف یک شیء، ما باید امور خاص و ویژه آن امر را بیان کنیم تا آن شیء را از امور دیگر متمایز سازد (همان، ۱۳۸۰: ۲/۲۰-۲۱؛ همان: ۱/۱۱۲، ۶۰۶، ۶۱۲؛ همو، ۱۹۶۹: ۱۵۰).

### ب) متعلق شناخت

۱۲۷ عمده فیلسوفان و متکلمان مسلمان، در معرفت‌شناسی رویکرد قدما را برگزیدند؛ یعنی کار خود را با معرفتهای یقینی تردیدناپذیر و زوال‌ناشدنی آغاز کردند. آنان همچون ارسطوئیان، افلاطونیان و مکاتب اثرپذیر از آنها، قائل شدند که پاره‌یی از باورهای بشر، معرفت یقینی و زوال‌ناپذیر است. اینگونه معرفتها میتوانند پایه باورهای نظری قرارگیرند و بر اساس آن، به معرفتهای یقینی بسیاری دست یافت. منطق و هندسه اقلیدسی، برجسته‌ترین الگوی این نظام معرفت‌شناختی است؛ یعنی قضیه‌های نظری هندسه

اقلیدسی به بدیهیات اولیه آن (بعنوان پایه‌های گزاره‌های نظری) ارجاع میشوند. البته این الگو، در همه معرفت‌های یقینی بشر بکار میرود (حسین زاده، ۱۳۸۶: ۲۲).

منظور از رویکرد قدما، رهیافتی است که فیلسوفان جزم‌گرای یونان باستان اعم از سقراط، افلاطون، ارسطو و پیروان آنها و نیز فلسفه‌های متأثر از آنها، همچون فلسفه اسلامی، به آن گرایش دارند و نظرگاه معرفت‌شناختی خود را بر اساس آن بنیان مینهند (همان: ۲۰). کندی، اولین فیلسوف اسلامی است که در تبیین ماهیت علم، چگونگی حصول صورت در ذهن را با عنوان «تمثل» بیان کرده است:

فهو متمثل و متصور فی نفس... فكل متمثل فی النفس... فهو للقوة المستعملة الحواس (کندی، ۱۹۷۸: ۱۰۷-۱۰۶).

فارابی، در مقام فیلسوف اسلامی مؤسس، این چگونگی را در قالب حصول صور در حس و عقل، البته با اصطلاح مثال و ممثل در تبیین رابطه ذهن و عین، معرفی میکند:

حس با امور محسوس روبرو شده، صورتی از امور در ذهن حاصل میشود. سپس حس این صور حاصله را به حس مشترک رسانده تا در حس مشترک نیز حاصل شود. سرانجام حس مشترک آنها را به تخیل میرساند. البته حصول صورت شیء در عقل به نحو مفرد یعنی مجرد از ماده است (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۰۴).

علاوه بر این او در عیون المسائل (همو، بی تا: ۳)، این علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرده است (همو، ۱۴۰۸: ۲۶۶، ۳۲۹؛ ابن سینا، ۲۰۱۰: ۱۱۱؛ همو، ۱۳۷۵: ۱ / ۱۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳۱۲). فارابی نخستین فیلسوف مسلمانی است که از علم حضوری برای حل مسائل فلسفی کمک گرفته است. وی علم خدا به ذات خود و به صور معقوله را از نوع علم حضوری میداند؛ چراکه علم خداوند به ذات خود، بدون واسطه صورت ذهنی است و خود ذات، متعلق علم خداست. فارابی علم حضوری را تنها شامل علم الهی نمیداند و آن را در علم انسان به ذات خود نیز تسری میدهد (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۸۷-۳۸۰).

در نگاه ابن‌سینا صورت عقلی برای انسان یا بشکل صورت اشیاء مادی و یا بصورت اشیاء ذاتاً مجرد حاصل میشود. ابتدا انسان این صورتهایی را که در عالم مادی وجود دارد، از عوارض مادی تجرید کرده تا بتواند صورت عقلی اشیاء مادی را دریافت کند، اما برای دریافت صورت عقلی مجردات نیاز به هیچگونه تجرید و انتزاعی نیست؛ در واقع انسان در این حالت فعالیت خاصی انجام نمیدهد.

۱۲۸



در چنین فضای معرفت‌شناختی، ابن‌سینا حصول معرفت را مبتنی بر تجرید دانسته که در فرایندهای ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی تحقق می‌یابد. او چگونگی مطابقت صورتهای ادراکی را بر مبنای وحدت ماهوی مستدل می‌کند، یعنی با وجود مغایرت بین وجود خارجی، حسی، خیالی و عقلی، از حیث ماهیت متحدند. ابن‌سینا در تبیین فرایند معرفت‌شناختی ابصار نیز از عنصر واسطه‌گری صورت در قالب علم حصولی بهره می‌گیرد. همچنین او با طرح بحث از ادراکات خیالی، به جنبه معرفت‌شناسانه این مسئله و نقش انکارناپذیر قوه خیال بعنوان یکی از قوای ادراکی نظام معرفتی انسان توجه می‌کند. بهمنیار نیز مانند دیگر فلاسفه اسلامی تابع رویکرد قدماست که در آن معیار صدق گزاره‌های نظری ارجاع به بدیهیات اولیه بوده و معیار صدق این گزاره‌ها، بداهت و اولی بودن آنها و بی‌نیازی از حدوسط است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۶۷).

در فلسفه اسلامی، سهروردی تنها فیلسوفی است که معتقد است ادراک محسوسات خارجی از طریق علم حضوری انجام می‌گیرد. او این مسئله را ابتدا در مورد ابصار طرح کرده است و پس از رد قول به شعاع و نظریه انطباع نتیجه می‌گیرد:

کسی که نظریه انطباع شیخ یا خروج شعاع را نمی‌پذیرد و بطور کلی ادراک را حاصل ورود چیزی در چشم یا خروج چیزی از آن و یا کیفیت خاصی از خود چشم نمیداند، باید ابصار را صرفاً حاصل مقابله شیء نورانی با چشم بداند و در نتیجه این مقابله، نفس به آن شیء، اشراق حضوری پیدا میکند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۸۶-۴۸۵).

گرچه عموم فیلسوفان اسلامی نظریه شعاع را باطل میدانند، اما جمعی کثیر از فیلسوفان مشاء به نظریه انطباع قائلند. البته نقدهایی که شیخ اشراق به نظریه انطباع وارد می‌کند، اساساً معطوف به ادراک از طریق «صورت محسوسه» است؛ یعنی از نظر سهروردی ممکن نیست ادراک محسوسات خارجی از طریق «صورت» انجام گیرد که مطابق تعریف فیلسوفان مسلمان، «معلوم بالذات» در ادراک است و بواسطه آن به امر خارجی که «معلوم بالعرض» است نیز علم حاصل میشود. به این ترتیب، بگمان سهروردی با رد وساطت «صورت» در ادراک حسی، باید حضوری بودن این نوع علم را مسلم دانست.<sup>۱</sup>

دلیل شیخ اشراق بر عدم امکان علم به محسوسات خارجی، همانا عدم امکان انطباع

کبیر در صغیر (انطباع صورت در آلت حسی) است که منجر به ایجاد ادراک نمیشود، چراکه علم بواسطه صورت کلی قابل تحقق است (همانجا). پایه‌های معرفت‌شناسی از منظر سهروردی فطریات است؛ یعنی در شناخت باید هر چیزی بر معرفت مقدم باشد، چراکه فطریات مقدمتر و ضرورتاً آشکارترند. بهمین دلیل علم فطری میتواند خودآگاهی انسان محسوب شود (ضیائی، ۱۳۸۴: ۴۸-۴۷). در واقع امور فطری بمنزله پایه «مشاهده» (البته بطریقی مخصوص)، سبب میشوند که اشیاء واقعاً معلوم شوند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۹-۱۷). این یکی از اصول معرفت‌شناسی یقین علمی بشمار می‌آید.

### ج) ابزار شناخت

**مسئله ابصار:** نظریه ابصار یکی از مباحث مهم معرفت‌شناختی است که افلاطون و ارسطو در این بحث، دیدگاهی ویژه ارائه کرده‌اند و مبنای نظریات فلاسفه اسلامی متأخر در این مسئله واقع شده است. افلاطون معتقد بود ابصار بواسطه خروج چیزی از چشم صورت میگیرد که بعدها نظریه «خروج شعاع» نامیده شد (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۱۶۳). طبق نظر ارسطو، ابصار بواسطه انفعال چشم از امر محسوس صورت میگیرد که بر اساس آن، شبیحی از محسوس در چشم منطبق میشود. از اینرو نظریه وی به «انطباع صور» معروف شد. ابن‌سینا این دیدگاه ارسطو را پذیرفته و میگوید:

فإذن ليس الإبصار بخروج شيء منّا إلى المحسوس، فهو إذاً بورود شيء من المحسوس علينا؛ و إذ ليس ذلك جسمه، فهو إذاً شبحه (همو، ۱۳۷۹: ۳۲۶).

فارابی به مراتب سه‌گانه حس، خیال و عقل برای علم (بمعنای مطلق آگاهی) قائل بوده و عقل را به دو قسم (عقل نظری و عقل عملی) و عقل نظری را نیز به سه قسم (مادی، بالملکه و مستفاد) تقسیم میکند (پورجوادی و شریف، ۱۳۶۲: ۶۴۳). فارابی حس و عقل را ابزاری میداند که دارای ارزش شناختند؛ البته موضوع حس را امور جزئی (اعم از مادی و مجرد) و متعلق عقل را نیز امور کلی میداند (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۸؛ خسروپناه، ۱۳۸۴: ۲۸-۲۷).

فارابی ادراک را به ادراک حسی (یعنی مدرک جزئیات) و ادراک عقلی (یعنی مدرک کلیات) تقسیم کرده و ادراک حسی را مقدم بر ادراک عقلی میداند. او میگوید: ادراک حسی، بوسیله ابزار حس بوده و حالت انفعالی دارد. اما صور معقوله با میانجیگری صور محسوسه آنها قابل درک است؛ بهمین دلیل صور معقوله باید با صورت محسوس خود مطابق باشند، در غیر

۱۳۰



این صورت صور معقوله آن محسوب نمیشوند. در واقع، ادراک معقولات کلی توسط نفس بدون واسطه است. البته فارابی، حس را سرآغاز شناخت و زمینه‌ساز صور معقول مجرد دانسته، درک حسی را جزئی و قابل تغییر، و شناخت امور کلی را عقلی و غیرقابل تغییر میدانند (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۸؛ همو، ۱۴۱۳: ۳۸، ۵۰، ۸۷، ۱۰۸؛ همو، ۱۹۸۷: ۱۰۴؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۸، ۵۲؛ همو، ۱۳۷۹: ۲۱۸، ۲۲۴؛ همو، ۱۴۰۵: ۷۱، ۷۲، ۸۱، ۸۶، ۸۷)

بهمین دلیل فارابی قضایای یقینی و غیرقابل تردید را مبنای علوم و زیربنای آن دانسته و از اینرو به امور فطری معتقد است (همو، ۱۳۸۴: ۵۲؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۴۸). او میگوید: انکار امور فطری و بدیهی پذیرفتنی نیست، هرچند چگونگی رسیدن به آنها را درنیاپیم، چراکه عدم درک کیفیت حصول این امور، موجب زوال یقین به آنها نخواهد بود. وی حس را بتهایی برای درک امور فطری و بدیهی کافی نمیداند، زیرا حس امور جزئی را درک میکند، درحالیکه اینها اموری کلی هستند، بنابراین درک آنها نیازمند قوه دیگری (غیر از حس) است (همو، ۱۴۰۸: ۲۶۹-۲۷۱؛ آل یاسین، ۱۹۸۵: ۳۳۶). فارابی از سویی محسوسات را زیربنای معقولات و امور کلی دانسته و از سوی دیگر، به بدیهیات و فطریات باور دارد. برای رفع این ناسازگاری، میتوان گفت: منشأ مفاهیم تصویری، حس است، درحالیکه عقل یا نفس، مفاهیم کلی و تصدیقات را میسازند؛ یعنی حس تنها زمینه حصول کلیات و قضایا را فراهم میکند، اما ساختن آنها توسط عقل انجام میشود (فارابی، ۱۳۵۸: ۸۱-۸۰).

در واقع او با تقریب میان دیدگاه ارسطو و افلاطون، حس و عقل را دو ابزار برای درک تصورات و تصدیقات میداند. البته عقل در مرتبه‌ی برتر از حس (و متأخر از آن) به ساختن مفاهیم میپردازد. میتوان گفت فارابی حس و عقل را ابزار کسب معرفت دانسته و منشأ فاعلی علم را عقل فعال میداند؛ یعنی نفس بر اثر بدست آوردن قابلیت علم، آن را از عقل فعال دریافت میکند. بهمین دلیل مطابقت و بدیهی بودن قضایا، عین یقین به صدق مطابقت آنهاست. از اینرو حس و عقل از طریق پدیدآوردن امور بدیهی و ابتدای امور نظری بر بدیهی، ما را در رسیدن به حقایق یاری میرسانند (معلمی، ۱۳۸۷: ۲۴، ۱۹).

البته فارابی، میان دو نظریه افلاطون و ارسطو تفاوتی قائل نیست، بلکه این دو دیدگاه را نظریه‌ی واحد میداند که از آنها تعبیری متفاوت ارائه شده است. بنابر روایت فارابی، دیدگاه هر یک از این دو فیلسوف بزرگ یونان درباره ابصار، پس از آنان زیربنای دیدگاه اکثر فیلسوفان مسلمان واقع شد. مفسران افلاطون، «چیزی» را که در دیدگاه او، از چشم

۱۳۱



بیرون می‌آید و از برخورد آن با شیء، باعث دیده شدن آن میشود، «شعاع» نامیده و این دیدگاه را نظریه «شعاع» نام نهادند. اما متأخرین که دیدگاه ارسطو را در قالب نظریه «طبیعیون» تلقی کرده‌اند، حصول ابصار را بدلیل انفعال چشم از امر مبصر و انطباع آن در قوه باصره میدانند (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۵-۹۱). براساس این نظریه، شبح شیء مرئی در جلیدیه منطبع شده، مانند تصویری که از اشیاء در آئینه منعکس میشود.

فارابی ادراک حسی را انتقال صورت محسوس در آلت حسی میداند (همان: ۷۵؛ همو، ۱۹۸۷: ۷۱). این آلت حسی جسمانی بوده و با عوارض غریبه همراه است (همو، ۱۴۰۵: ۸۶). او چشم را به آئینه‌یی مانند میکند و تا زمانیکه در مجاورت امر محسوس است، تصویری از آن در چشم نقش مینماید و در صورت غیبت محسوس، زائل میشود (همان: ۷۷). از اینرو نفس بوسیله ادراک، به ذات شیء دسترسی پیدا نمیکند، بلکه صرفاً به تابعی از آن دست می‌یابد (همو، ۱۹۸۷: ۷۸). فارابی همچون ابن‌سینا در مسئله ابصار، تنها به علم حصولی قائل است که با انطباع صورتی از مثلاً امر مبصر در آلت جسمانی متناسب با آن، علم تحقق می‌یابد. می‌توان چنین برداشت کرد که فارابی در مسئله ابصار نظر ارسطو را برگزیده و به نظریه انطباع قائل شده است.

مسئله ابصار نزد سهروردی از مهمترین اصول حکمت اشراق و چه‌بسا محوریت‌ترین آنهاست؛ زیرا وی علم انسان و تمامی انوار (از نورالانوار گرفته تا نور اقرب و غیر آنها) را به ابصار برمبگرداند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۱۴-۲۱۳).

شیخ‌اشراق با رد دو نظریه خروج شعاع و انطباع، درصدد برآمد دیدگاهی جدید را بیان کند. از نظر او، نمیتوان بر اساس «خروج شعاع» و «انطباع صور» تحلیلی دقیق از ابصار ارائه کرد؛ درواقع چیزی از چشم خارج نمیشود و چیزی هم در آن وارد نمیشود، بلکه با اشراق نفس بر امر مورد مشاهده (البته به شرط مقابله) است که ابصار تحقق می‌یابد. یعنی با قرار گرفتن شیء نورانی در برابر چشم، البته بدون آنکه حجابی میان چشم و جسم باشد، با اشراق حضوری (احاطه) نفس نسبت به شیء، مشاهده رخ میدهد. بهمین دلیل او ظهور نور را تابع قوه باصره انسان نمیداند، بلکه انسان بر اثر پرتو نور میتواند موجودات خارجی را بوضوح مشاهده کند. در واقع حقیقت نور چیزی نیست که ابتدا تحصیل یابد و سپس ظهور و روشنایی عارض آن شود. بلکه نور در حد ذات خود نور است و ظهور، چیزی جز نور نیست که شیء دیگری بخواهد به نور، نورانیت و ظهور ببخشد (همان: ۱۳۵-۱۳۴).

در واقع مسئله ابصار در نظام فلسفی مشائی، با واسطه صورت و بنحو علم حصولی

تبيين ميشود؛ بر خلاف معرفت‌شناسی حکمت اشراق، که بدون وساطت صورت و بنحو علم حضوری است.

**مسئله خیال:** بحث خیال و تخیل بعنوان مرتبه‌یی از قوای نفس، همواره از آغاز فلسفه اسلامی، یعنی زمان کندی بعد مطرح بوده است. کندی متخیله را «فنتاسیا» مينامد، یعنی یکی از قوای انسان که در غیاب صور حسی آنها را درک میکند. در واقع، صور اشیاء محسوس در زمان غیبت آنها نزد تخیل حاضرند (کندی، ۱۹۷۸: ۱۱۶).

فارابی در آثار گوناگون خود هر چند نه بصورت منسجم، در مورد خیال بسیار سخن گفته است. وی ادراک را سه قسم میداند: حس، تخیل و عقل (فارابی، ۱۹۹۵: ۴۳ و ۸۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۴۳). یعنی متخیله یکی از قوای انسان است که عملکرد ادراکی دارد و در زن و مرد یکسان است و اختلافی در آن ندارند (همو، ۱۹۹۵: ۹۵). او میگوید: گرچه حیوانات نیز از چنین قوه‌یی برخوردارند؛ (همان: ۱۰۰، همو، ۱۳۷۶: ۲۴) اما نفوس سماوی فاقد متخیله هستند (همو، ۱۳۷۶: ۲۵). فارابی دو مسیر برای درک امور معرفی میکند:

الف) تعقل ذات شیء (بهمان نحو که موجود است) و ارتسام آن در نفس انسان؛  
ب) تخیل صورت مثال و محاکی شیء و ارتسام آن که حاصل تناسب و تمثیل است (همو، ۱۳۸۴: ۶۸؛ همو، ۱۳۷۶: ۹۶).

وی بسیاری از امور را صرفاً از طریق تخیل قابل درک میداند، زیرا راهی برای تعقل آنها نیست (همو، ۱۳۷۶: ۵۵). بهمین دلیل مواردی که قابل درک حسی نیستند (مانند هیولی اولی، نفس، عقل و مفارقات دیگر)، اگر توسط متخیله درک نشوند، نمیتوان بیانی از آنها ارائه کرد و در نهایت به عمل نیز در نمی‌آیند، زیرا از آنجا که تخیل این امور صرفاً مبتنی بر درک حسی آنها ممکن است، تخیل آنها نیز بر اساس عنصر «مقایسه» یا «مناسبت» صورت میگیرد (همو، ۱۳۷۵: ۴۳؛ مفتونی، ۱۳۸۶: ۹۸).

بنابراین، تخیل در زوال امر محسوس و پس از غیاب آن رخ میدهد (فارابی، ۱۴۰۵: ۸۰). حقیقت متخیله قوه‌یی است که صور محسوسات را بعد از غیبت امر مورد مشاهده ذخیره میکند. این قوه بر صور محسوسات حاکم است، یعنی ترکیبات و تفصیلات مختلفی در آنها ایجاد میکند که برخی صادق و برخی کاذب است، و این ترکیبات گاهی موافق حس است و گاهی هم نیست (همو، ۱۹۹۵: ۸۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۲۴؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۸-۲۷). در واقع متخیله قوه‌یی حد فاصل میان دو قوه حاسه و ناطقه است که از حاسه منفعل

میشود و در خدمت ناطقه است؛ گرچه در حالت خواب از این وظایف فارغ است و به ترکیب صور و محاکات میپردازد. بهمین دلیل تخیل سه وظیفه بر عهده دارد: حفظ صور، ترکیب و تفصیل، محاکات و تصویرگری از امور محسوس و معقول (همو، ۱۹۹۵: ۱۰۳). بنابراین، فارابی وجود عالم خیال را انکار کرده و تمام قوای نفس غیر از قوه عاقله، را مادی میپندارد (همان: ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۲۱).

مبانی معرفت‌شناسی ابن‌سینا از نفس شروع میشود و مباحثی چون عقل، شهود و ادراک در نتیجه استکمال نفس رخ میدهد. از منظر ابن‌سینا ادراک حسی، نقشی ویژه در معرفت‌شناسی ایفاء میکند؛ چراکه نخستین آگاهی انسان از طریق ادراک حسی حاصل میشود. ابن‌سینا گرچه به مباحثی مستقل ذیل «معرفت‌شناسی» نپرداخته، اما مطالب مرتبط بسیاری را لابلای کلام او در این زمینه میتوان مشاهده کرد. عبارتی، وی بعضی از نظریات مطرح در فلسفه یونان و فیلسوفان مسلمان پیش از خود را کامل نموده است (معلمی، ۱۳۸۷: ۲۷).

مباحث ابن‌سینا در باب معرفت‌شناسی، شامل معنا و انواع ادراک، ابزار ادراک، مفهوم کلی، معانی عقل و انواع آن، بدیهیات اولیه و نظریات، علم به نفس، علم به خداوند متعال، علم به عالم جسمانی و وجود ذهنی و مطابقت در باب ماهیات است که این مباحث گسترده و متنوع، حاوی نکاتی فراوان در شناخت‌شناسی و ارائه راه‌حل برای چالش معرفت است. مانند عطف توجه او مبنی بر اینکه شناخت نفس انسان حضوری بوده، عین نفس و مقدم بر همه ادراکات دیگر است. همچنین وی حس را سرآغاز همه ادراکات دانسته و معتقد است نقش عقل، ادراک امور کلی و بدیهیات نخستین (متعلق یقین) است (همان: ۲۶-۲۷، ۴۲). بطور کلی بررسی علوم عقلی در نظام معرفت‌شناختی ابن‌سینا، با روش عقلی صورت میگیرد؛ یعنی به اعتقاد او، نفس انسان در آغاز عاقل بالقوه بوده و در مرحله بعد عاقل بالفعل میشود. برای خروج از مرتبه بالقوه نیازمند سببی است که آن سبب همان عقل فعال است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۶۸-۱۶۷). در واقع، عقل فعال مفیض صور معقوله بر نفس انسانی است؛ اما این بدین معنا نیست که در رسیدن به ادراک عقلی صرفاً عقل فعال نقش دارد، بلکه نفس انسان که مستعد پذیرش صور عقلی است، باید با فعالیت خود، زمینه اتصال به عقل فعال را فراهم سازد (همو، ۱۳۷۵: ۱۳۷۵/۲).

البته گرچه یافته‌های حس ظاهری و قوای باطنی جزئی بوده، اما عقل (نفس) بر اساس تجرید یافته‌های جزئی، امور کلی را انتزاع کرده و از تصدیق‌های معلوم برای کسب نتایج مطلوب



و کشف تصدیق مجهول، بعنوان مقدمه، در مسیر استدلال بهره میگیرد (همو، ۱۴۰۴: ۲۳).  
سهروردی عقل و حس را بعنوان ابزار علم معرفی کرده، ضمن اینکه بر حس باطنی تأکید کرده و بیشتر از حکمای سلف بر علوم حضوری (کماً و کیفاً) اصرار میورزد؛ او با گسترش مصادیق علم حضوری، علم حسی در هنگام مشاهده، و علم خداوند و مجردات به غیر خود را نیز حضوری معرفی میکند. البته او درصدد است بر پایهٔ بدیهیات، مشکل مطابقت را حل کند؛ یعنی با اقامهٔ برهان یا تنبیه بر بداهت، به عینیت علم و واقع در باب رؤیت باور دارد و در امور غایب نیز قائل به مطابقت است. علاوه بر این، بموازات علم برهانی، تأکید بسیار زیادی بر علم اشراقی دارد، بهمین دلیل عرفان بدون برهان را کامل نمیداند؛ یعنی وصول به حق، مرهون برهان و وجدان (توأمان) خواهد بود. گرچه شیخ اشراق در مباحثی مانند علوم حضوری و معقولات ثانیه تکمیل‌کنندهٔ دیدگاه فلاسفهٔ پیشین بوده است؛ درعین حال بنظر میرسد معرفت‌شناسی خود او نیز همچنان نیازمند بازسازی و تکمیل شدن است (معلمی، ۱۳۸۷: ۹۱).

اما روش سهروردی در باب علوم عقلی روشی عقلی و اشراقی است. بنظر وی، شهود عقلی در دل آدمی وجود دارد که با بهره‌گیری از شهود قلبی، ادراکات عقلی را تحلیل و تأکید میکند (ابوریان، ۱۹۵۹: ۲۸۸). سهروردی در رویکرد اشراقی خود، همهٔ مراتب معرفت را یکسره بنحو شهودی و حضوری میداند و بهمین دلیل نزد وی، ادراک عقلی بنحو شهودی و حضوری مطرح نبوده؛ یعنی شهود عقلی عملاً حذف میشود. مراد از شهود عقلی، ادراک عقلانی معقولات تصوری و تصدیقی بنحو حضوری و بدون تلاش ذهنی و استدلال عقلی است که وی در آثارش به این نحوهٔ شهود اشاره نکرده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۶۸-۶۹/۲).

قطب‌الدین شیرازی شناخت را صفتی برای نفس میداند که بمدد آن میتواند میان اشیاء، مفردات و نسبتها تمایز قائل شود، بنحوی که احتمال نقیض آن منتفی باشد (قطب‌الدین، ۱۳۶۹: ۱۴۵). خود این معرفت دو قسم «حکمت» یا «غیرحکمت» است. برخلاف قسم غیرحکمت (علم فقه) که نسبت آن با همهٔ زمانها و مکانها و امتها یکسان نیست، گونهٔ «حکمت» نسبتی یکسان با همهٔ آنها دارد؛ یعنی با تبدل زمان و مکان، و ملل و دول تغییر نمیکند، بنابراین، حکیم کامل باید جامع علم و عمل باشد. حکمت، خود به دو دستهٔ نظری و عملی تقسیم میشود: حکمت نظری، دانشهای نظری و دانستیها را

(چنانکه هستند) معرفی میکند و حکمت عملی، عبارتست از علم و معرفت به مصلحت حرکت اختیاری و افعال دیگر انسان؛ بنحوی که باعث نظم در زیست معاد و معاش شده و منجر به دست یافتن کمال مورد توجه انسان است. وی برای شناخت حقیقت و واقعیت امور به منابع گوناگون، (معرفتهای عقلی، حسی و تجربی، غیبی - روحانی، و نقلی و شرعی) باور دارد (همان: ۷۲۴-۷۲۳؛ یوسفی‌راد، ۱۳۸۱: ۸۱-۸۰). او در شرح حکمة الاشراق، حکم را غیر از تصدیق دانسته و میگوید: حکم، فعل است، ولی تصدیق، امری انفعالی و قسمی از علم حصولی است، اما چون بین حکم و تصدیق تلازم است، این دو مجازاً بجای یکدیگر بکار رفته‌اند. او علت بسیاری از ابهامات را در تفسیر این دو اصطلاح، همین کاربرد مجازی آن دانسته است:

العلم الذی هو مورد القسمة الی التصور و التصدیق فی فواتح کتب المنطق  
هو العلم المتجدد الذی لایکفی فیهِ مجرد الحضور... (شیرازی، بی‌تا: ۴۲؛  
ر.ک: هاشمی اردکانی و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۶۵).

شهرزوری شارح و پیرو سهروردی نیز مانند او، برخلاف معرفت‌شناسی حکمای مشاء که تنها راه کسب معرفت را منحصر در بحث و استدلال (برهان عقلی) دانستند، ادله عقلی به‌مراه کشف را اساس معتبر بودن اصول و قواعد شناخت اشراقی خود میداند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۱۱/۲؛ ر.ک: هاشمی اردکانی و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۶۵).

#### د) حقیقت و خطا

فارابی درباره مسئله معرفت، دیدگاه خود را به این صورت بیان میکند:

نفس انسان توانایی دریافت معنی را مبتنی بر تعریف (درک واقعیت خالص آن معنی) دارد که از طریق آن، امور ضمیمه‌شده غیرذاتی، طرد میشوند؛ یعنی حقیقت محض آن، بعنوان هسته مشترک باقی میماند و تمامی مثالهای مختلف به بساطت آن هسته فروکاسته میشوند. این بساطت‌سازی را قوه‌یی انجام میدهد که معمولاً با نام «عقل نظری» شناخته میشود. این مرتبه نفس، مشابه آئینه است؛ یعنی عقل نظری همان قوه بازنمایی آن آئینه بوده و معقولات مشهود در آن آئینه، شعاعهایی از حقایق موجود در عالم ربوبی هستند، همانند اشکال اشیاء جسمانی که بر سطح صیقلی یک آئینه آشکار میشوند، البته به شرطی که طبیعت انسانی موجب فساد شفافیت نفس نشده باشد؛ یعنی شفافیت نفس انسان بواسطه اشتغالاتی همچون

شهوٰت و غضب به تیرگی نگراییه باشد (فاری، ۱۴۰۵: ۱۳؛ میری حسینی و حائری یزدی، ۱۳۷۹: ۲۵).

از اینرو میتوان استنباط کرد که مسئلهٔ مطابقت صور در مراحل گوناگون ادراک (حسی، خیالی و عقلی) با متعلقات خود برای حکمای مشاء مطرح بوده است. برای نمونه، بر اساس دیدگاه فاری مراتب ادراک با یکدیگر تطابق دارند؛ یعنی صور معقول باید مطابق با صور محسوس باشد، در غیر اینصورت، صور معقول آن صورت محسوس نخواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۸). ابن سینا نیز در مورد مطابقت صور حسی با امر محسوس میگوید:

اثر محسوس در قوهٔ حاسه باید با محسوس تطابق داشته باشد؛ درغیراینصورت حصول آن اثر نامناسب با ماهیت محسوس، احساس آن محسوس نخواهد بود (همو، ۱۴۰۴ ب: ۱۰۳-۱۰۲).

سهروردی بعد از تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق، علم حضوری را دارای این تقسیم نمیداند، زیرا تصور، همان صورت حاصل در ذهن و حاکی از شیء خارجی است و تصدیق، ترکیب تصورات ذهنی به‌مراه حکم است، یعنی صدق و کذب و مطابقت و عدم مطابقت در آن مطرح است، درحالیکه نه حصول صورت و نه بحث مطابقت، در علم حضوری جریان ندارد. در واقع نفس انسان در حیطةٔ علم حصولی اینگونه عمل میکند که برمبنای حقایقی از حوزهٔ علم حضوری خود، بعد از تصویربرداری، صورتهایی از آنها در خود پدید می‌آورد و سپس با ایجاد صورتهای متعدد تفکیک‌شده، بین آنها ارتباط برقرار میکند و قضایایی گوناگون میسازد که تطابق و عدم تطابق در آن جاری میشود (همان: ۲۷۷).  
به‌مین دلیل سهروردی تقسیم یادشده را در علم اشراقی نمیپذیرد و معتقد است: مطابقت در علم حضوری اشراقی شرط نبوده و مربوط به علم صوری است. او در باب علم صوری میگوید:

اگر مُدرکی یک شیء را درک میکند، حتماً صورتی در نفس او حاصل شده است وگرنه درکی صورت نگرفته است و با حصول صورتی در نفس او، باید با معلوم (صاحب صورت) تطابق داشته باشد. اما علم اشراقی ویژگی‌یی برای مُدرک ایجاد میکند که پیش از آن وجود نداشته است. این ویژگی همان اضافهٔ اشراقی است و نیازی به تطابق ندارد (اصغری، ۱۳۹۴: ۴۰).

از اینرو در پاسخ به این پرسش که «علم به تصور و تصدیق قابل تقسیم هست یا نه؟» اینگونه میتوان پاسخ داد که علوم قابل تقسیم به تصور و تصدیق همانا علوم حصولی هستند و علم ما به خود و اموری که حضور اشراقی در آنها کافی است، از سنخ دیگری بوده و همانند علم خدا، از سنخ تصور و تصدیق نیستند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۸۹). البته در پاسخ به این پرسش که حقیقت در نظام فلسفی ابن‌سینا و سهروردی چگونه تعریف میشود، میتوان گفت: آنها همسو با تعریف متعارف، حقیقت را مطابقت فکر با واقع دانسته‌اند که صفت فکر است؛ بهمین دلیل میتوان دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی در باب معنای حقیقت را یکسان تلقی کرد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در فلسفه اسلامی عموماً «وجود» محور بحث است؛ بدلیل غلبه چنین رویکردی، اغلب مباحث و عناوین فرعی در قالب مابعدالطبیعه نظری در فلسفه اسلامی بچشم میخورد. از اینرو طرح مستقل مباحث و دیدگاه‌های مهم معرفتی، عملی و اخلاقی از تفکر فلسفی فیلسوفان بزرگ اسلامی، مغفول مانده یا حتی نادیده انگاشته شده است. در چنین فضای فکری‌یی و باتوجه به اینکه در این سنت، معرفت‌شناسی امری جدا و مستقل از هستی‌شناسی نبوده، مسئله پژوهش حاضر اینست که چگونه میتوان با استخراج بخشی از مسائل هستی‌شناختی و بررسی تحلیلی آنها، رویکرد معرفت‌شناختی در مواضع و آراء فلاسفه اسلامی را نشان داد؟

بطور کلی منابع معرفت در میان فلاسفه بر پایه حس، عقل یا شهود بوده؛ گرچه معرفت‌شناسی حکمت مشاء (از جمله ابن‌سینا)، عمدتاً بر عقل و استدلال مبتنی است. البته برخی با تلقی صرفاً عقل‌گرایانه برای نظام معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، مبتنی بر نگاهی حصرگرایانه و تک‌بعدی، تأثیر چندانی برای عنصر حس قائل نیستند؛ در صورتیکه ادراک حسی، بعنوان نخستین آگاهی انسان، نقشی اساسی در معرفت‌شناسی ابن‌سینا ایفاء میکند و عنصر عقل یا شهود در ادراک، نتیجه استکمال نفس است. برعکس، بنای اصلی معرفت‌شناسی حکمت اشراق بر کشف و شهود نهاده شده؛ گرچه در تبیین و اثبات، استدلال را هم مدنظر قرار میدهد.

در چنین شرایطی اصلیت‌ترین مسئله معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی را میتوان رسیدن

به معرفت یقینی دانست. بهمین دلیل بدیهیات و بویژه اولیات- نقشی مهم دارند. علاوه بر این محوریت‌ترین ویژگی ساختار معرفت‌شناسی در چنین نظام فلسفی‌یی، مبتنی بر ابطال تسلسل و قاعدهٔ ارجاع معرفت مکتسب به بدیهی است. این فضای فکری یکسان در نظام معرفت‌شناسی فلاسفهٔ اسلامی، تابع رویکردی خواهد بود که معرفت‌های یقینی و زوال‌ناپذیر میتوانند پایهٔ باورهای نظری بوده و از طریق آنها، میتوان به معرفت‌های یقینی بسیاری دست یافت.

در واقع مطالعهٔ سیر معرفت‌شناسی در فلسفهٔ اسلامی، نشانگر اینست که گرچه تا روزگار ما، مباحث معرفت‌شناسی بطور جداگانه و جدی مورد بحث واقع نشده و معمولاً بطور ضمنی با عناوین مرتبط با هستی‌شناسی مورد بحث قرار گرفته است، ولی در همان زمان نیز تأملات و دیدگاه‌هایی وجود دارد که میتواند راهگشای مشکلات موجود در مباحث معرفت‌شناسی باشد.

برای تحقق این هدف، منطق بعنوان مدخل معرفت‌شناسی سرآغاز بحث قرار میگیرد؛ چراکه عموم فلاسفهٔ اسلامی با محوریت علم حصولی و مبتنی بر کلیات خمس، نظریهٔ تعریف را وسیلهٔ کشف مجهول (کشف ماهیت کلی امور) میدانند، گرچه فرایند کشفِ مجهولِ تصویری با فرایند کشفِ مجهولِ تصدیقی متفاوت است؛ درحالی‌که سهروردی با محوریت علم حضوری، مدعی است که تعریف حدی قابل توجیه نبوده و با انتقاد از نظریهٔ تعریف، سعی بر کشف مجهول جزئی از طریق مشاهده و اشراق دارد. در همین راستا، مسئلهٔ ابصار، خیال و حتی علم الهی نیز در نظام معرفت‌شناسی، اغلب بعنوان ضلعی از اضلاع علم حصولی تلقی میشود؛ برخلاف معرفت‌شناسی حکمت اشراق که همگی ذیل علم حضوری قابل تبیین است. البته فلاسفهٔ معاصر نیز با استفاده از این مطالب، مباحثی منظم و مفید ارائه کرده‌اند؛ بنحوی که میتوان ادعا کرد این دستاوردها، توان پاسخگویی به شبهات کلیدی در مباحث معرفت‌شناسی را دارند.

## پی‌نوشت

۱. البته بر اساس این نقد، نظریهٔ انشاء موردنظر ملاصدرا نیز رد میشود؛ زیرا در نظریهٔ انشاء نیز هرچند پیدایش صورت از طریق انطباق نیست، اما همچنان وجود «صورت محسوسه» شرط است، و به این اعتبار، اعیان خارجی معلوم بالعرض هستند نه بالذات.

جعفری ولنی، فخرنژاد؛ جریان‌شناسی تاریخی مباحث معرفت‌شناسی در سنت فلسفهٔ پیشاصدرایی



## منابع

- ابن سینا (۱۳۷۵) الإشارات و التنبيهات (مع المحاکمات)، ۳ جلدی، قم: البلاغة.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴) الشفاء، ج ۳، تصحیح و تحقیق ابراهیم مدکور و سعید زائد، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷) النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الأعلام الإسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۱۰) منطق المشرقیین و القصيدة المزوجة فی المنطق، بغداد: بیت الوراق.
- ابوریان، محمدعلی (۱۹۵۹) أصول الفلسفة الإشرافية، قاهره: الأنجلو المصریه.
- ارسطو (۱۳۹۸) منطق ارسطو (ارگانون)، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران: مؤسسه نگاه.
- اصغری، ایرج (۱۳۹۴) مقایسه علم حضوری از دیدگاه ابن سینا و سهروردی، پایان نامه دکتري، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.
- آل یاسین، جعفر (۱۹۸۵) الفارابی فی حدوده و رسومه، بیروت: عالم الکتاب.
- بهمنیار بن المرزبان، ابوالحسن (۱۳۷۵) التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۹) «تاریخ علم حضوری»، ترجمه سیدمحسن میری، ذهن، شماره ۳، ص ۴۱-۱۷.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۶) «عقلانیت معرفت؛ نگاهی گذرا به پیامد رویکرد قدما در معرفت شناسی»، معارف عقلی، شماره ۶، ص ۳۴-۱۹.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴) «تاریخچه معرفت شناسی»، آینه معرفت، شماره ۵، ص ۴۶-۵.
- سهروردی (۱۳۷۳) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، مقدمه و تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، مقدمه و تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۶۹) اللحات، بیروت: دارالنهار.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه در اسلام، جمعی از مترجمین، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۶۹) درة التاج، تهران: حکمت.
- \_\_\_\_\_ (بی تا) شرح حکمة الاشراق، ج ۱، محقق مهدی نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۱۴۰



DOR:

سال ۱۳، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۱  
صفحات ۱۴۲-۱۱۹

- ضیایی، حسین (۱۳۸۴) معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ترجمه سیماسادات نوربخش، تهران: فرزانه.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۷) مجموعه آثار علامه طباطبایی، بکوشش سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- فارابی (۱۳۵۸) سیاست اهل مدینه، ترجمه جعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵) موسیقی کبیر، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶) السياسة المدنیة، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹) اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تعلیق جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴) تحصیل السعادة و التنبیه علی سبیل السعادة ترجمه علی اکبر جابری مقدم، قم: دارالهدی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷) الحروفه ترجمه سمیه ماستری فراهانی و طیبه سیفی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵) الجمع بین رأی الحکیمین، تحقیق البیر نصری نادر، تهران: الزهراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵) فصوص الحکم، تحقیق محمدحسن آل یاسین، قم: بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵) فصول منتزعة، تحقیق فوزی متری نجار، تهران: الزهراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۸) المنطقیات، تحقیق محمدتقی دانش پژوه و السید محمود المرعشی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳) الأعمال الفلسفیه، بیروت: دار المناهل.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳) التعلیقات، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۷) رسالتان فلسفیتان، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۵) آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، بیروت: مکتبه الهلال.
- \_\_\_\_\_ (بی تا) عیون المسائل، بی جا.
- فولکیه، پل (۱۳۹۶) فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران.
- کندی (۱۹۷۸) رسائل الکندی الفلسفیه، مصر: دارالفکر العربی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: صدرا.
- معلمی، حسن (۱۳۸۷) نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مفتونی، نادیا؛ فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۶) «جایگاه خیال در نظام فلسفی فارابی»، مقالات و بررسیها، شماره ۹۳، ص ۹۷-۱۱۲.
- ملاصدرا (۱۳۶۲) رساله فی تصور والتصدیق، قم: بیدار.

هاشمی اردکانی، سیدحسن؛ نوروزی، رضاعلی؛ بختیار نصرآبادی، حسنعلی (۱۳۸۷) «درآمدی بر معرفت‌شناسی سهروردی و دلالت‌های تربیتی آن»، تربیت اسلامی، شماره ۶، ص ۱۸۰-۱۶۱. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۱) حکمت اشراق، تحقیق و نگارش مهدی علیپور، قم: پژوهشگاه و حوزه و دانشگاه.

یوسفی راد، مرتضی (۱۳۸۱) «درآمدی بر اندیشه سیاسی قطب‌الدین شیرازی»، روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۳۰، ص ۱۰۵-۷۹.